

REVISTA

CULTURA, ESTÉTICA & LINGUAGENS

VOL. 06, Nº 2 - 2º SEMESTRE - 2021

ISSN 2448-1793



“CUMÉ QUE A GENTE FICA?” POR UMA DESCOLONIZAÇÃO DA LINGUAGEM E DA ESTÉTICA

**“CUMÉ QUE A GENTE FICA?”
FOR A DECOLONIZATION OF LANGUAGE AND AESTHETICS**

<https://doi.org/10.5281/zenodo.5784495>

Envio: 13/09/2021 ♦ Aceite: 27/11/2021

Paulo Petronilio Correia



Pós-doutor em Performances Culturais (2018), Teoria e Crítica Literária (2020). Doutor pela UFRGS. Mestre em Literatura pela UFSC, Mestre em Educação pela UFSC. Bacharel em Filosofia (UFSC), Licenciado em Letras/PUC/GO. Professor Associado de Filosofia da Educação na UnB/FUP.

RESUMO:

Propõe-se pensar a descolonização do pensamento através da linguagem e da estética. Pelo viés do feminismo negro de tradição de Lélia Gonzalez e outras mulheres negras que começaram a descolonizar o pensamento e propor uma nova ética e uma nova estética da (re)existência quando descolonizam o eu e instaura uma nova política da diferença geográfica e historicamente marcada pelas histórias dos sujeitos subalternos e invisibilizados. Emerge a potência da voz da diferença sob signo discursivo do lugar de fala. Portanto, para descolonizar a estética, a linguagem, a cultura, o eu e a própria diferença torna-se necessário um novo giro epistemológico em que há a exigência de uma nova história que seja contada por mãos, *oris* e pés negros. Para tal movimento, utilizarei categorias epistêmicas do Candomblé que vai desde o xirê introdutório ao ebó conclusivo para propor uma política de descolonização e pavimentar um campo que anseia por uma nova linguagem, uma nova performance e uma nova estética preta.

PALAVRAS-CHAVE: Descolonização; Linguagem; Estética; Diferença; Feminismo negro.

ABSTRACT:

It is proposed to think about the decolonization of thought through language and aesthetics. Through the black feminism of Lélia Gonzalez's tradition and other black women who began to decolonize thought and propose a new ethics and a new aesthetics of (re)existence when they decolonize the self and establish a new policy of geographically and historically marked difference stories of subordinate and invisible subjects. The power of the voice of difference emerges under the discursive sign of the place of speech. Therefore, in order to decolonize aesthetics, language, culture, the self and difference itself, a new epistemological turn is necessary, in which there is a demand for a new story that is told by black hands, oris and feet. For such a movement, I will use Candomblé epistemic categories ranging from introductory xirê to conclusive ebó to propose a policy of decolonization and pave a field that yearns for a new language, a new performance and a new black aesthetic.

KEYWORDS: Decolonization; Language; Aesthetics; Difference; Black feminism.

XIRÊ INTRODUTÓRIO

Xirê faz parte do modo de crer e de viver no Candomblé. O xirê é a hora da roda, da brincadeira, do lúdico, da alegria e também da seriedade onde os pais e mães de santo chamam os filhos ao encontro com os deuses. O xirê se desenha como um *ethos* e também uma estética do estar junto e de certo modo, é uma política que compõe a performance-ritual nos terreiros de Candomblé. Trata-se da dinamicidade, do movimento e do elo que se tenta estabelecer entre os humanos e os deuses. Tudo isso somente existe na mediação da própria linguagem e dos múltiplos signos da cultura. Desse modo, estética, linguagem e cultura estão intimamente ligados. É com essa alegria que trago essa ideia para abrir nossos trabalhos na escrita e ao mesmo tempo convidar o leitor para esse xirê epistemológico.

O objetivo central aqui é mostrar a importância de descolonizar a linguagem e a estética eurocentrada para propormos de fato a política da diferença. Para tal movimento, é necessário pensar e problematizar o feminismo negro como uma nova linguagem, uma nova ética e uma nova estética da diferença e ao mesmo tempo mostrar como esse modo de pensar fez um novo giro epistemológico em minha vida, mudando, com isso, a minha visão acerca do mundo, do Outro e de mim mesmo.

Ora, como sabemos, nós gays, sobretudo gays negros, mulheres negras, trans, travestis e bixas pretas fomos e somos profundamente afetados e influenciados pelo feminismo negro. Reconhecer essa visão de mundo é fundamental para que nós possamos erguer a nossa voz e nos posicionarmos enquanto sujeitos e enquanto diferença. As chamadas filosofias da diferença, o Multiculturalismo, as filosofias pós estruturalistas e pós identitárias nos lançaram vários desafios e um deles é pensar das margens ao centro e nos posicionarmos enquanto sujeitos subalternos. Entra em cena a subalternidade e a luta política para tensionar a linguagem e o discurso hegemônico que sempre teve autorização discursiva e performática para existir no mundo. Surgem novos modos de pensar as várias posições de sujeito e os mesmos surgem reivindicando seus lugares de fala. No entanto, nós negros e gays começamos a criar fissuras nos espaços de supremacia branca e propomos uma nova forma de pensar em que os sujeitos que desviam da norma possam se empoderar e falar por si mesmos.

No meu caso, como gay negro e de terreiro, carrego as marcas da opressão, do silenciamento e da subalternidade. No entanto, trago a ideia de descolonização como marco na minha ruptura como filósofo que tenta a cada dia enegrecer a filosofia, descolonizar o eu, a linguagem e o pensamento. O pensamento negro aqui deve ser encarado como lugar de (re)existência, como agenciamento político, como dispositivo e máquina de guerra contra toda forma de opressão, racismo, discriminação e segregação. A visão de ética, de estética e de política que sempre funcionou foi a de herança grega, alemã e francesa. Atualmente a herança francesa tem povoado a academia no que diz respeito aos conceitos de estética e de linguagem. Com a emergência do feminismo negro pavimenta-se um espaço em que nós negros gays podemos nos posicionar enquanto sujeitos e a partir daí, propormos uma política severa da descolonização de nós mesmos seja pelo viés da linguagem, da estética ou da própria cultura.

Terei como aporte teórico/ epistemológico/metodológico o feminismo negro das mulheres negras que ajudaram e ajudam a pensar esse país. Iremos nos debruçar em pesquisadoras feministas negras tais como Lélia Gonzalez (2018) Sueli Carneiro (2019), Audre Lorde (2019) Patricia Hill Collins (2019), Ângela Davis (2018), bell hooks (2019) Grada Kilomba (2019) dentre outras. Para melhor facilitar a leitura este artigo está

dividido em subtópicos inter-relacionados de modo a facilitar a compreensão do leitor. O primeiro e o segundo dialogam entre si pois trazem a importância de aprendermos a descolonizar a estética e a erguer a nossa voz, trazendo, com isso, o ato político da fala e a crítica à colonização do pensamento. Já o terceiro, trago sob o signo “mandinga” a diferença, dentro de uma amarração teórica, O quarto tópico é uma reflexão sobre a descolonização da linguagem (cumé que a gente fica?) que está, por sua vez, intimamente ligado ao quinto e último, onde trago a performance do documentário Paris em Chamas como cultura queer. É uma reflexão acerca da arte como espaço da subalternidade e da subversão.

1. “DANDO NOME AO SANTO”: DESCOLONIZANDO A ESTÉTICA

Aprendi ao longo da minha formação em Filosofia que a tradição que perpassa desde os gregos, em especial Platão, o belo era o sumo bem, a verdade, aquela inatingível que estava no céu das ideias, reluzia sob o signo do ser e da bela aparência, entre o sensível e o inteligível estava Eros, geração da beleza e intermediário entre os dois mundos. Perpassando o fio da tradição filosófica, David Hume trazia o padrão universal do gosto. Kant, com sua crítica da faculdade de julgar e seus juízos e Hegel com a ascensão do espírito nos fazíamos acreditar que o gosto, o belo, o bom era algo universal, marcado por uma moralidade, um dever ser, uma capacidade de julgar. Tanto a ética quanto a estética estavam sob esse signo universal, metafísico, transcendental.

Ora, propor uma nova ética e uma nova estética da descolonização significa, hoje em dia, propor uma nova visão e mundo em que o belo não seja sinônimo de bem, de verdadeiro, de justo e de branco. A tradição colonial e a visão eurocêntrica do mundo compartilhou e pactuou com a visão grega de unidade, de belo e sumo bem que era marcada pela supremacia ontológica de uma visão una e que o ser sobressaía em relação ao não ser. O belo era tudo que abarcava a totalidade, a unidade, o ser, o que de fato era. De fato, a visão colonizadora do bem, do belo e do justo fechava em si e por si um conceito de belo que não abarcava a diversidade de mundos e a boniteza que esse tem.

Há séculos vivemos sob o teto do pensamento colonial. Vim de uma tradição de filósofos gregos, brancos e europeus que me mostraram o mundo a partir da mitologia grega e trouxeram o *arché*, o princípio originário da existência. É uma tradição de formação que faz questão de separar a *doxa* da *episteme*, a opinião, o senso comum do conhecimento e fazia questão de mostrar a supremacia e a superioridade desse em relação àquele. Vi nascer na tradição filosófica a violência e o império da clausura do ser, a força da voz una, a ontologia primordial, do “pai” que afirmou a supremacia da unidade, o Parmênides de Eleia que disse que “só o ser é”, afirmando a unidade, o essencialismo e a universalidade do pensamento.

Essa supremacia que sempre martelou a tradição e meus ouvidos vinha como um poema que no primeiro momento fascinava, me fazia transcender. Creio que essa forma poemática e aforismática vinda da “deusa” verdade era uma forma já de nos ludibriar, de nos colonizar, de nos colocar dentro de um círculo e enclausurar o pensamento e a vida. Hoje, mais do que nunca sinto a necessidade de limpar as poeiras dessa representação para pensar outros modos de vida, onde eu, como bixa preta não fico jamais fora. Creio que essa marca colonial foi se conformando em mim, como uma “fôrma”, cristalizando um ser universal, imutável, inabalável, inexaurível e indestrutível que ia do ser ao não ser, do ser ao ente. Ou seja, fui educado a pensar a metafísica da substância, a essência de todas as coisas. E o pensamento era preso nessa clausura da representação. Acredito que a prisão é a desgraça do pensamento, assim como o espelho da representação, o “modelo” representa a plena paralisia do pensamento-vida.

Esse pensamento perpetuou por toda uma tradição perpassando o cartesianismo, a racionalidade científica, a dialética, a hermenêutica, o marxismo que ofereceu, por sua vez, um terreno para pensarmos as contradições sociais, mas que não deu conta das questões que fragilizam e colocam os sujeitos subalternos em situação de vulnerabilidade. A impressão que se tem é que só existia uma voz falando, legitimada e autorizada a falar. Talvez seja por isso que sempre tive dificuldade em falar de mim, da minha subjetividade e também falar do outro uma vez que a filosofia nunca nos colocou nesse lugar e nunca nos estimulou a nos colocar como problema no mundo. O pensamento colonial tem essa marca violenta de tirar a nossa subjetividade e nos

empatar de falar de nós, nos seduzindo, com isso, com o fascínio da transcendência, e do universal, que a meu ver, não dizem nada, não explica nada. Demorei muito tempo para perceber isso. Quando comecei a olhar para mim mesmo foi quando comecei a estranhar a filosofia como saber originário da Grécia, perpassando a Alemanha e a França, ou seja, quando comecei a aprender a sair dela por ela mesma, enrabando-a e propondo, com isso, outra narrativa para falar do mundo e de mim mesmo.

Evidente que depois que li Nietzsche e toda onda pós estruturalista e aqui incluo Derrida, Foucault e Deleuze-Guattari que o mundo se mostrou de outra forma, pois desde a morte de Deus em Nietzsche, o sujeito começou a ser colocado em evidência e junto com ele, os processos de subjetivação. Derrida coloca em xeque os binarismos ao trazer a cena da desconstrução, Foucault traz e potencializa a noção de dispositivo, biopolítica e biopoder para de fato assumir que a sociedade é marcada por redes capilares de poderes. Intensifica-se a ética e a estética da existência a partir dos modos de vida. Ou seja, Foucault convida-nos a “sacudir as evidências” e a pensar as nossas práticas, a partir de uma genealogia do sujeito. Deleuze por fim, aponta desterritorializações a partir de fluxos de desejo e traz a noção de máquina de guerra para atacar de vez a representação clássica. Todos eles influenciaram os modos de pensar na contemporaneidade e no que diz respeito aqui às várias ondas dos feminismos que por um lado subverte a noção de identidade, propõem uma política pós-identitária como fez a feminista norte-americana Judith Butler ao desconstruir essa visão essencialista de identidade, ao propor pensar o gênero a partir da subversão da identidade. Dessa tradição butleriana surge o chamado feminismo hegemônico que traz em cena a figura da mulher como categoria universal, a partir do que a feminista Simone de Beauvoir já nos dizia que “não se nasce mulher, torna-se mulher”, que de certo modo, influenciou toda uma geração e toda uma onda feminista. O feminismo negro com suas políticas e reivindicações dos seus lugares de fala ao não se sentir contemplado na agenda do feminismo hegemônico, traz suas trincheiras e junto com elas a sua voz e empoderamento, em busca de sua plena humanidade.

Desse modo, o feminismo negro, de forma radical luta contra as várias opressões sociais seja de classe, raça, gênero, sexualidades, interseccionando e problematizando

as posições que os sujeitos geograficamente e historicamente localizados ocupam. Daí a noção de lugar de fala como uma política coletiva que coloca em xeque essa voz una que sempre teve autorização discursiva para falar e existir que é a do homem, hetero-cispatriarcal, branco, cristão, europeu, ou seja, o pensamento ocidental. No entanto, essas vozes ditas subalternas tentam criar canais e possibilidades de escuta e reconhecimento de suas plenas humanidades. O que todos têm em comum, poderia dizer, é a busca pela visibilidade, pelo direito de humanidade e liberdade. Em outras palavras, se estamos falando em encruzilhada hoje e nos permitindo esse crivo no caos é por que uma onda subversiva e transgressora vem operando no sentido de colocar em xeque as nossas verdades dadas a priori. Todo esse cenário muda nossa prática, nosso modo de vida e a nossa maneira de pensar o Outro e a nós mesmos. É válido ainda lembrar que toda essa discussão fez fortalecer o pensamento decolonial e nos fez aqui propor esse modo de pensar as performances pretas e assumir a encruzilhada como forma de pensamento, de existência e resistência.

Contudo, de fato os tempos mudaram e estamos buscando outras vozes, outros lugares, outras linguagens e nos lançando em outras encruzilhadas como um modo de desestabilizar a soberania e o poder do colonizador. No entanto, é desnecessário hoje que o outro fale por nós. O outro querer falar por nós hoje é uma forma de xingamento, de desrespeito à nossa voz, pois foi esse outro que sempre nos calou, nos silenciou, nos oprimiu. Se a bixa preta nunca foi ouvida foi por que sempre esteve oprimida duplamente, ou seja, seu corpo e sua voz nunca importou. Não é à toa que o corpo negro é o que mais morre no Brasil, sem deixar de lado as crianças pretas, cujas mortes já se naturalizaram. Então em alto e bom tom: as vozes subalternas importam e elas surgem arrombando o pensamento normativo, tendo visibilidade, se humanizando e com isso, se empoderando a cada dia e tendo plena consciência de sua voz no mundo.

Dito de outra maneira, com o feminismo negro surge uma ética da vida atrelada a uma estética da existência negra. O que o ocidente separou que foi a trilogia ética, estética e política, o feminismo negro uniu, pois é impossível pensar politicamente sem trazer a ética da estética como modo de vida. Nós negros nunca fomos padrão de beleza, de verdade, de justiça e de bem. Pelo contrário, ficamos no horizonte ético-estético de

fetichização, da exotização, ou seja, um *ethos* que desumaniza o corpo negro em todas as suas dimensões. Desse modo, o negro é o injusto, é o feio, é o mal, é o sujo. Se não aproxima do bem, do belo e do justo, não aproxima de Deus, da razão, da luz, ele é visto como “o diabo em forma de gente”, o lado sombrio do mundo. Por isso essa pele negra tenta, a todo instante se vestir de “máscara branca” para ser humano, para ser aceito, para ser legitimado, humanizado.

Se o critério de humanidade é a brancura e o negro quer ser humano, é esse critério de beleza que ronda os corpos e os *oris* dos negros para se humanizarem. É preciso descolonizar a ética, a estética e a política. Isso significa que a ética grega ou o *ethos* de si ou da alteridade não cabem diante da complexidade ética e política que povoa as diferenças negras. A ética do imperativo categórico, aquela que serve de base moral para todo ser racional cai por terra, pois o que a colonização fez foi trazer uma ética e uma estética universal, cujo *móbil*, cuja moralidade estão ligadas a uma visão kantiana em que o agir diante do imperativo categórico aprisiona a vida em sua complexidade e pensa a mesma de forma universal, excluindo as subjetividades e as singularidades das outras vidas, das que não cabem nessa ética e nessa estética de supremacia branca.

Emergiu outrora uma ética cartesiana que separou sujeito o objeto e nos convidou a fazer péssimos juízos da razão. Essa ética de tradição aristotélica, cartesiana, kantiana, calcada na moral branca não fala para uma sensibilidade, ética, estética e política dos negros e muito menos traz nossos corpos, nossos cabelos, nosso corpo-memória-ancestral. Existem várias éticas e várias estéticas da existência. Pode existir uma estética negra que não cabe em todos os negros, pois existe uma estética específica do Candomblé, do povo do santo que não cabe na visão de mundo de todos os negros. Assim como na capoeira falam éticas e estéticas que, apesar de se aproximarem até certo ponto de outras culturas afro-brasileiras, ela possui sua ética, sua política e sua estética própria. Então estamos falando de múltiplas éticas e múltiplas estéticas afro, cuja pluralidade e diversidade fizeram da estética uma capo aberto de experimentação e possibilidades.

Dito de outro modo, propor uma nova estética da existência significa pensar uma nova estética: a da (Re) existência. Para que isso aconteça é preciso mais do que nunca sairmos da grande noite tal como falava Achille Mbembe apoiado em Franz Fanon:

Sair da grande noite anterior à vida exigia uma atitude consciente de “provincialização da Europa”. Era preciso, dizia Fanon, dar as costas a essa Europa que “não para de falar do ser humano ao mesmo tempo em que o massacra sempre que o encontra, em todos os cantos de suas próprias ruas, em todos os cantos do mundo (MBEMBE, 2019, p. 19).

Dito de outra maneira, a descolonização da estética exige um gigantesco esforço em sair dessa estética padronizada e brancocentrada para afirmarmos uma estética da diferença. Deixamos de fazer uma crítica a razão pura para propormos uma Crítica à razão negra. Para isso é preciso fazer uma severa crítica a essa razão racionalizante que retira a subjetividade, o afeto e a capacidade de humanidade de nós mesmos. O que a ética e a estética ocidentalizada sempre nos ensinou foi deixarmos de sermos humanos, restituindo de nós toda sensibilidade, toda humanidade e toda alteridade. Por isso o feminismo negro traz as éticas e as estéticas de delicadezas epistemológicas tais como interseccionalidade, lugar de fala, subalternidade, diferença, empoderamento e com isso, torna-se mais complexa a semântica e a linguagem do próprio feminismo negro.

Em outras palavras, uma das éticas do feminismo negro tem como imperativo a discursividade, a enunciação e a afirmação lugar de fala dos sujeitos, onde a partir de suas vozes e de sua enunciação discursiva, corporal e performática os sujeitos subalternos podem aparecer como sujeitos plenos de suas humanidades. A ética passa a ser individual por que é coletiva, pois o pessoal é político e é nessa política da pessoalidade coletiva que os sujeitos erguem a sua voz e se afirmam enquanto tal no mundo. E foi quando fui cavalgado por Oxosse que comecei a perceber esse movimento de descolonização do eu. Okê arô!

2. O “GINCÁ” DE OXOSSE OU DESCOLONIZANDO O EU

Cumé que a gente fica?

Quando entrei no candomblé e descobri que era filho de Oxosse fiquei muito feliz pois me reconhecia nesse duplo, nesse modo de ser caçador e estrategista, nesse Rei de Keto. Oxosse carrega na mão o iruquerê (chicote ou rabo de cavalo), signo da majestade e o ofá (arco e flecha), signo do caçador. Oxosse tem o gincá que o desenha como um caçador irreverente, poderoso e sensual. O gincá é a linguagem, o signo emitido pelo caçador que me individualiza como filho de Odé, pois é o “meu” Oxosse, a “minha” identidade no Candomblé. Oxosse foi a visão de mundo que me fez, aos poucos, descolonizar o eu e o conhecimento. Ora, como podemos descolonizar o eu? Que tipo de esforço político, ético, estético temos feito para a política da descolonização? Perguntas como essas são fundamentais quando tentamos combater o racismo, o sexismo e a opressão. Foram essas perguntas fundamentais feitas pela feminista negra, artista interdisciplinar Grada Kilomba ao registrar os traumas dos racismos cotidianos em *Memórias da Plantação*:

Este é o momento em que tanto a colonização quanto a descolonização tornam-se entrelaçadas e imperativas. Mas como se dá o processo de desfazer? Como alguém se descoloniza? Como deve ser a descolonização do eu? E quais perguntas devem ser feitas para encontrar possíveis respostas? (KILOMBA, 2019, p. 226).

A pensadora Grada Kilomba posiciona-nos diante de embates teóricos, políticos e pistemológicos necessários em tempos tão sombrios que enfrentamos a cada dia com nós mesmos que é o processo de descolonização do eu. Como sabemos trata-se de um processo doloroso em que “desfazer”, e deslocar nossas verdades se torna uma rande desafio. Isso não acontece do dia para a noite. O anseio da mudança, o querer pensar diferente a partir de nós mesmos e inventar novas narrativas, implica uma desconstrução de nós mesmos. Significa que temos, a cada dia, que enfrentarmos o demônio da criação e propormos novas linguagens para sairmos dessa grande noite eurocêntrica. Significa mais que isso, abandonarmos essa visão cartesiana que separou sujeito de objeto, corpo da alma e nos impossibilitou a falar a partir de nossas subjetividades. Uma das formas mais potentes de descolonizar o eu é deixar de falar pelo outro ou sob seus ombros e

assumir a potência da sua própria voz. Erguer a voz é se assumir enquanto sujeito. Quando a minha vida, a minha experiência de fato importou e pude falar a partir de mim mesmo, comecei a perceber que aproximava cada vez mais de mim mesmo, da minha vida. Para isso contar a nossa experiência, o que nos atravessa é fundamental para que possamos nos afirmar no mundo. Foi esse lugar que a pioneira feminista negra, ativista e filósofa Lélia Gonzalez sempre nos convidou a estar:

Quando falo de minha experiência, me refiro a um processo difícil de aprendizado na busca da minha identidade como mulher negra, dentro de uma sociedade que me oprime precisamente por causa disso. Mas uma questão de ordem ético política é imposta imediatamente. Não posso falar na primeira pessoa do singular, de algo dolorosamente comum a milhões de mulheres que vivem na região; Refiro-me aos ameríndios e aos africanos (Gonzalez) subordinados a uma latinidade que legitima sua inferiorização (GONZALEZ, 2018, p. 308).

Ao pensar a partir da sua própria experiência Lélia mostra o difícil processo de aprendizado em busca de sua identidade como mulher negra. Para ela, numa sociedade que a oprime por ser mulher e por ser negra, é ali imposta uma questão que é de natureza política e ética. Dentro de um universo eurocentrado é retirado dela a sua voz, sua subjetividade pois é impedida de falar em primeira pessoa. Uma das questões fundamentais trazidas pelo feminismo negro é a enunciação, o direito à fala. Aprender a erguer a sua própria voz faz parte da composição ética e política do povo negro. É a partir desse ato de fala que ele mostra seu *ethos* e sua visão de mundo. Falar é também um ato político diante do mundo da vida. Foi a feminista negra estadunidense bell hooks (2019) que nos motivou a erguer a nossa voz. Enquanto gay negro e de terreiro aprendi a falar e me posicionar, uma vez que sendo filho de Oxosse, aprendi também a caçar e que temos as nossas trincheiras, nossas armas próprias, como Ogum nos ensinou a guerrear, Oxóssi me preparou para a caça. É nessa mata colonial, heteronormativa e de supremacia branca que lanço a minha flecha para sangrar com punhal afiado o pescoço colonial, pois se a ferida sangra em meu corpo a ponto de eu mesmo anular a minha existência como Bixa Preta, seja para eu tentar me embranquecer para me legitimar e tornar higienicamente e hegemonicamente aceita, é a essa ancestralidade que recorro já que Oxóssi está em meu corpo me dando, junto com Exu a palavra, a flecha certa

capaz de desestabilizar, deslocar, desfazer e desconstruir esse binarismo e essa gramática normativa que sempre imperou e nos silenciou.

Quando fui iniciado como filho de santo no candomblé e pude falar de mim mesmo, aproximar da minha cor, da minha ancestralidade, poderia dizer, foi o ápice da minha ruptura e da minha reviravolta epistemológica. Foi o primeiro passo para descolonizar o eu, a filosofia e o conhecimento. Me reconhecia finalmente, na ética e na estética do candomblé. Deixar de estudar Hermes, Dioniso, Narciso e outros mitos da branquidade para estudar a mitologia dos Orixás e deixar ser cavalgado por Oxosse é de fundamental importância para eu potencializar a encruzilhada como sabedoria decolonial. Abdias do Nascimento, ao denunciar o racismo em seu monumental livro *O Genocídio do negro brasileiro*, propunha um processo de descolonização ao trazer a sua vida para o pensamento e para escrita. Dizia ele:

O ensaio que desenvolverei nas páginas a seguir não se molda nas fórmulas convencionalmente prescritas para trabalhos acadêmicos e/ou contribuições científicas. Nem está o autor deste interessado no exercício de qualquer tipo de ginástica teórica, imparcial e descomprometida. Não posso e não me interessa transcender a mim mesmo, como habitualmente os cientistas sociais declaram supostamente fazer em relação às suas investigações. Quando a mim, considero-me parte da matéria investigada. Somente da minha própria experiência e situação no grupo étnico cultural a que pertencço, interagindo no contexto global da sociedade brasileira, é que posso surpreender a realidade que condiciona o meu ser e o define (NASCIMENTO, 2017, p. 47).

Logo no começo de sua obra Abdias do Nascimento não somente mostra a importância de descolonizar o eu, como se coloca como sujeito da pesquisa investigada e faz críticas severas ao modo de se fazer ciência sob a fantasia colonial. Para ele, que não está por sua vez interessado em fazer uma “ginástica teórica” e não escrever aos moldes científicos e muito menos está ele interessado em fazer algo descomprometido da realidade, uma vez que ele é a própria realidade pesquisada. Para isso, não interessa nenhuma transcendência. Esse modo de assumir a escrita, de correr o risco e colocar a sua subjetividade atrelada ao fazer e ao pensar epistemológico é a grande máxima de sua escrita e de seu pensamento. Desse modo, não se descoloniza o eu, sem enfrentar a si mesmo, sem se colocar como sujeito e como problema no mundo. É uma luta de si

consigo e contra si mesmo. Abdias do Nascimento ergueu a sua voz como ativista e negro quando se colocou de corpo e língua como problema.

A feminista negra Patrícia Hill Collins mostrou-nos pelos olhos de Audre Lorde a importância de erguer a voz. Audre Lorde fala da importância que a expressão da voz individual pode ter para a autodefinição no contexto coletivo das comunidades de mulheres negras já que continua ela, “o ato de usar a voz exige que haja alguém nos ouvindo e, portanto, estabelece uma conexão” (COLLINS, 2019, p. 190). No entanto, erguer a voz é um ato político, de empoderamento e autodefinição. Por isso antes de falar é preciso que a Bixa Preta não largue a mão de ninguém. Não adianta dizer que tais vidas importam se meu corpo e o meu olhar rejeitam aqueles que são cuspidos para mais longe das margens como as transexuais e travestis negras, mulheres negras e não cristãs, além das bixas afeminadas que são mais ainda marginalizadas. Mesmo os gays brancos precisam pedir perdão e agradecer a elxs pelas suas existências. Agradecer às mulheres negras que tiveram de frente abrindo caminhos com a força do feminismo negro e trazendo a nossa pauta à tona.

Os gays brancos, principalmente os que se acham mais “ másculos ” e normativos que se acham no direito de criticar os que não performam a sua tóxica e aceitável masculinidade, precisam bater cabeça, fazer reverência aos afeminados, às travestis, transexuais e agradecerem por estarem vivos e poderem performar as suas masculinidades no mundo, pois foram essas figuras “ excêntricas ”, esses “ corpos estranhos ” e abjetos que deram e dão até hoje seu sangue e suas vidas para que possamos estar aqui vivos. Impossível escrever esse texto sem pedir licença e bater a cabeça para todxs essas existências transviadas que sempre incomodaram e que se somos resistentes e sobreviventes, somos gratos a essas figuras que nunca foram respeitadas e nunca tiveram suas humanidades reconhecidas.

É necessário ainda criticar a mim mesmo, pegar a navalha e cortar a carne da representação da masculinidade hegemônica que de um modo ou de outro reproduzo pois também sou vítima de uma perversidade colonial e normativa, pois ainda tento a todo instante performar essa masculinidade para tentar “ encaixar ” ao padrão normativo, que nos impede de existir e sermos nós mesmos para sermos o Outro,

estranho a nós mesmos. Dito de outro modo, se eu não começar a me deseducar, a educar a mim contra mim mesmo, me desconstruir não haverá um processo de descolonização do eu. Implica, em outras palavras, uma política, uma ética e uma estética da desobediência tal como propôs Grada Kilomba. Desobedecer ao cânone, desobedecer ao eu e desobedecer à linguagem implica por sua vez, na desconstrução de si mesmo para com isso, afirmarmos a mandinga da diferença e propormos uma nova amarração epistemológica para criarmos novas narrativas sobre nós mesmos no mundo.

3. A “MANDINGA” DA DIFERENÇA: UMA “AMARRAÇÃO” TEÓRICA

Mandinga e amarração são duas categorias epistêmicas complexas do universo africano. A expressão “mandinga” ficou estigmatizada assim como a expressão “macumba” ao péssimo uso feito pela brutalidade colonial da branquidade e do cristianismo. A amarração foi maltratada por ser associada ao feitiço, coisa ruim. No entanto, tanto a mandinga quanto a amarração produzem a diferença pois estão ligadas a processos de subjetivação. São aqui utilizadas como *ethos* e potentes máquinas de guerra contra a opressão, o racismo e a colonialidade do poder. É esse tipo de amarração teórica e epistêmica que me faz descolonizar a diferença. O feminismo negro foi, sem dúvidas, responsável por essa radical mudança.

De fato, com o feminismo negro temos uma nova concepção de diferença. O feminismo hegemônico carrega marcas indeléveis da diferença eurocêntrica. A biblioteca do feminismo de predominância branca é imensa e para a minha não surpresa, é euro centrada e branca. Judith Butler bebeu em Simone de Beauvoir, Hegel Nietzsche, Foucault, Derrida, Deleuze, Levinas, Hannah Arendt, somete para citar alguns uma vez que sua biblioteca americana e francesa é grande. Paul Preciado esteve muito ao lado de Derrida, Foucault e Deleuze, somente para citar alguns. Sem dúvidas a onda marcada pelo feminismo hegemônico foi e continua intensa. A diferença se transformou, de certo modo, numa fantasia colonial marcada por uma tradição de pensadores que, por mais que desconstruísse por um lado a linguagem e propor atos de fala potencialmente subversivos, o feminismo negro com suas lacunas e anseio de humanidade não se sentia

Cumé que a gente fica?

contemplado e começou a lutar contra a dupla opressão a que estava confinada: ser mulher negra é completamente diferente de ser mulher branca numa sociedade racista, machista e sexista. A diferença que Butler traz de Levinas e a sua leitura derridiana está ainda ligada a uma alteridade radical, a um retorno a Outro, como a condição humana de Hannah Arendt está para o universal. De qual condição humana estamos falando? Qual alteridade estamos falando? Desse modo, a existência ainda é questionada ontologicamente. Seja como dispositivo, seja como agenciamento, reconhecimento ou alteridade, a diferença é voltada para o mesmo, para a “outridade”, onde reina o “em si”, e o “para si”, numa abertura ou círculo dialético, “hermenêutico”. As versões contadas acerca da diferença pela tradição retirava de cena a diferença, essa diferença múltipla, plural e complexa. Essa diferença que tem lugar de fala e que se localiza, temporal e historicamente como *ethos*, como estética da existência e como modo de vida

O feminismo negro trouxe o charme da diferença com sua riqueza e complexidade marcada pela política do empoderamento, pela interseccionalidade, pelo lugar político de fala e pela expressão da vida e da subjetividade.

De fato são muitas as versões acerca do feminismo negro e suas origens. O que sabemos é que ele surge a partir do movimento de mulheres negras que não se sentiam incluídas na pauta do feminismo hegemônico, o de supremacia branca. Com isso, com a militância começa a se movimentar e lutar contra o sexismo e o racismo. Salienta-nos Patricia Hill Collins:

O próprio feminismo negro, em grande parte pela demanda de autodefinição das mulheres negras, tem sido fundamental para a criação desse espaço. No geral, as mulheres afro-americanas se encontram em uma rede de relações transversais, cada qual apresentando combinações variadas de imagens de controle e autodefinições (COLLINS, 2019, p. 186).

Desse modo, a partir da década de 70 mulheres negras e militantes no Brasil como Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez, Luiza Bairros, Sueli Carneiro, Jurema Werneck e inclui nesse time as norte-americanas bell hooks, Audre Lorde, Patricia Hill Collins, Ângela Davis e outras, abriram e pavimentaram essas encruzilhadas para que possamos, na contemporaneidade, fazer vários desdobramentos. O feminismo negro virou uma epistemologia e entrou de vez no *logos*. Noções como lugar de fala, subalternidade,

interseccionalidade, empoderamento e a denúncia de todo tipo de sexismo e racismo estão na pauta dessas mulheres que ajudaram e ajudam a pensar esses vários Brasis. Na década de 90 Sueli Carneiro propõe, de forma radical a enegrecer o feminismo por reconhecer de uma vez por todas que as mulheres negras têm suas demandas que não são colocadas na pauta das mulheres brancas, as que ainda trazem de forma universal o conceito de mulher. Uma questão fundamental do feminismo negro é propor o ato de fala, a enunciação, o lugar de fala dos sujeitos subalternos. E esse lugar já foi proposto por Lélia Gonzalez:

Na medida em que nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira e assim determina a lógica da dominação já que temos sido falados, infantilizados, *infan*, aquele que não tem voz própria, a criança que fala em terceira pessoa por que falada e infantilizada pelos adultos (...) o lixo vai falar e numa boa... (GONZALEZ, 2018, p. 193).

Ora, ao denunciar o racismo e o sexismo na cultura brasileira, a feminista, filósofa e militante Lélia Gonzalez (2018) propõe uma potente subversão e abre caminhos com sua forma de desconstruir e desestabilizar a linguagem, potencializando, com isso, nosso lugar de fala. Ter um lugar de fala é não deixar ser infantilizado, é ter a capacidade de erguer a sua voz como sujeito de sua própria história. Uma questão fundamental que não posso deixar de falar é acerca do caráter da objetificação, abjeção e hipersexualização do corpo negro, corroborando a hierarquia que Gilberto Freire já trazia de que a mulher branca é para casar, a mulata pra fornicar e a preta para trabalhar. Esse lugar se encontra também marcado no corpo da bixa preta, pois ao gay negro não cabe o lugar da “bixinha”, do afeminado, pois a esse corpo exige uma masculinidade e uma virilidade, pois ele é preto suficiente para fornicar mas não é branco suficiente para casar. Esse lugar hipersexualizado, marcado pela exigência fálica faz da bixa preta um sujeito desumanizado. Ou seja, como bem pensou Lélia, o racismo atravessa-nos independente da classe e da posição social, uma vez que seja na rua ou no shopping, nas relações em geral, sou um corpo negro e gay. Meu título de doutor e professor da Universidade de Brasília não vai junto da minha cor e eles jamais irão me embranquecer. O imaginário social brasileiro nos condiciona a ver o outro assim. Nesse caso, o corpo negro é, em todas as suas esferas, desumanizado.

Segundo a feminista negra Chimamanda Adichie (2015), feminista é uma pessoa que acredita na igualdade social, política, econômica entre os sexos e mais ainda, ela complementa, o melhor exemplo de feminista que conheço é o irmão Kene, que também é um jovem legal, bonito e muito másculo, a meu ver feminista é o homem ou a mulher que diz, “Sim, existe um problema de gênero ainda hoje e temos que resolvê-lo, temos que melhorar. Todos nós mulheres e homens temos que melhorar. E ser feminista significa lutar contra a opressão de gênero, de raça, de classe e outras. Significa também redefinir a diferença e trazer para a pauta questões que perpassam gênero e raça ou racialização do gênero ou a generificação da raça, uma vez que meu corpo gay é um corpo negro e independente da minha classe social, o racismo e a lógica perversa do colonialismo me atravessa e não posso me dar o luxo de lutar apenas por uma opressão, ou como salientou Audre Lorde, não existe hierarquia de opressão.

O racismo que Lélia Gonzalez já denunciava como a crença numa raça superior a outras é uma criação do homem branco, assim como o sexismo é a crença na superioridade de um sexo em relação a outro, de certa forma permanece na sociedade contemporânea. Pensar racialidade é quando o homem negro olha para si mesmo e se reconhece quando sujeito de si mesmo e se orienta a partir de si, pois a história única que sempre prevaleceu de um homem branco, e heterocispatrilárca não pode servir para todos nós bixas pretas, gays, negros, trans, mulheres e travestis. O terreno da unidade, da universalidade e do essencialismo não pode ter força para exprimir a nossa diferença. Largar a mão desse homem que reflete no espelho o “si” e dialeticamente reconhece apenas a si mesmo como legítimo, como único inabalável, inexaurível, indestrutível, é fundamental para a descolonização do pensamento. O que o colonialismo fez foi inventar o oriente e ao inventar ele fez emergir o que é o belo, o que o bom, o que é o verdadeiro, o seja, o bom, o belo, o verdadeiro, o sumo bem, o justo é o homem branco. Então perguntava Franz Fanon em seu clássico *Pele negra, máscaras brancas*, o que quer o homem negro? Ele quer ser humano e o critério para ser humano é ser branco.

Nesse caso o negro anseia ser branco por que a estrutura cognitiva já está dada como ideal de existência, atribuindo ao branco a sua humanidade e ao negro a sua animalidade, sua abjeção e objeção. É objeto e abjeto. Nessa lógica perversa ele será

sempre o outro, o não ser, fundamento do ser e a mulher negra, então, o outro do outro. Por isso a impossibilidade do subalterno falar, pois a mulher negra sofre duplamente a opressão. No entanto, ela não pode falar, pois a sua voz não será ouvida. Num país marcado pelo racismo e pelo sexismo dificilmente uma mulher preta terá sua voz ouvida. Nesse caso por mais complexo que seja, ser feminista é simples: lutar a favor do humano, melhor ainda, incluir na semântica do feminismo negro aquele humano que sempre foi negado ao negro. Aspirar políticas feministas significa aspirar a justiça e o amor. Ser feminista é amor pois amor se conjuga com respeito, com afeto, acolhida ao outro e à diferença. Se feminismo e amor se entrelaçam é por que o ódio e a raiva não podem mais tomar conta de nossos corações.

Foi a feminista e poeta negra Audre Lorde (2019) que encontrou na raiva uma forma de responder ao racismo. Mas ser feminista também é denunciar, é se indignar, é reconhecer nossa ancestralidade, é reconhecer que as vidas de mulheres, homens negros, gays, trans, travestis perpassam a dor que não é individual, é coletiva. Como as dores que estão nos olhos e nos corações dos parentes de George Floyd que morreu asfixiado nos Estados Unidos por um policial branco e que causou uma grande revolta no mundo. No Brasil se estende a Mirtes Souza, a mãe do pequeno Miguel, a dor da dona Marinete Silva e de Mônica Benício, mãe e esposa de Marielle Franco, está ainda no olhos de Milena, esposa de João Alberto que foi brutalmente assassinado no Supermercado Carrefour, na Zona Norte de Porto Alegre. Podemos ainda aumentar a lista ao nos referirmos ao motoboy Elson Oliveira, de 39 anos, que foi impedido de entrar no Aldeia do Vale, um condomínio de luxo em Goiânia, Estado de Goiás, por ser negro. Então o corpo negro é abatido muito fácil e esses índices apenas mostram que vivemos em um país racista. Estou falando sim da raiva como estratégia para enfrentar o racismo. O que passa nos olhos dessas mulheres e desses homens que conseguiram sobreviver e sentirem a perda? Que lugar transversaliza essas vidas? Que sistema é esse que decide que deve morrer e quem pode viver? Que vidas são de fato matáveis? A necropolítica atravessa as vidas negras de forma muito cruel e rápida. O racismo que foi denunciado por Lélia Gonzalez como uma “neurose cultural” atravessa todas esses corpos-vidas-pretas em todas as suas dimensões.

Cumê que a gente fica?

Transformar esse silêncio em linguagem e em ação é a mola propulsora do feminismo negro. Foi esse silêncio que Beatriz Nascimento (2018) já rompia ao trazer a potência e dar novas vestes ao Quilombo. Foi ela quem nos reorientou a pensar a partir de nós mesmos, de nossas práticas. Patricia Hill Collins (2019) por sua vez, traz a potência do feminismo e a importância da autodefinição, esse lugar coletivo. Foi esse lugar que encorajou mulheres como Sueli Carneiro (2019) a falar do lugar de escrava dirigindo se direto ao eu hegemônico. Daí a pergunta: em que sentido essas mulheres nos inspiram e nos movimentam? Em que sentido devemos nos aliar a elas para lutarmos contra a dominação masculina e contra esse opressor que existe dentro de cada um de nós? É a partir daí que seremos capazes de nos transgredir e nos reorientar a partir de outra forma de ver o humano. Feminismo negro como potência da transgressão foi o que levou bell hooks a ler Paulo Freire e nos fez encontrar na liberdade a nossa morada, pois como dizia Ângela Davis (2018) “a liberdade é uma luta constante”. Essa liberdade só iremos alcançar quando de fato a diferença que foi ressignificada pelo feminismo negro de fato ser experimentada de forma humana e quando nós oprimidos ensinarmos aos opressores a nossa humanidade, ou seja, o homossexual ensinar ao heterossexual. Já ensinava-nos a feminista negra, lésbica e poetisa Audre Lorde:

Em outras palavras, é responsabilidade dos oprimidos educar os opressores sobre seus erros. Eu sou responsável por educar os professores que ignoram a cultura dos meus filhos na escola. Espera-se que os negros e as pessoas do Terceiro Mundo eduquem as pessoas brancas quanto à nossa humanidade. Espera-se que as mulheres eduquem os homens. Espera-se que as lésbicas e gays eduquem o mundo heterossexual. Os opressores mantêm sua posição e se esquivam da responsabilidade pelos seus atos (LORDE, 2019, p. 142).

É desse modo que Audre Lorde compreende de que forma podemos de fato viver numa sociedade mais humana, na medida em que os sujeitos marcados pela diferença estejam abertos a ensinar ao mundo os seus erros para que possamos de fato promover e exercitar a nossa humanidade. É lá em Lélia Gonzalez (2018) que está nossa primavera negra, o ruminar de nossas questões que nos atravessam na contemporaneidade quando já apontava o racismo como uma “neurose cultural brasileira”. Ela pode não ter cunhado a noção de interseccionalidade, mas foi entre as nossas a primeira a propor

um feminismo interseccional. Sem conhecê-la não tem como compreender como se estruturou o racismo e o sexismo na sociedade contemporânea. Essas mulheres negras nos inspiram novos modos de vida.

Ora, em que sentido o feminismo negro afirma a diferença? Ao assumir que as mulheres redefinem e afirmam a diferença, a feminista negra Audre Lorde anuncia um novo tempo para que possamos descolonizar a noção de diferença e junto dela, trazer o essencial que a própria diferença nunca fez questão de marcar: idade, raça, classe e sexo. Ao trazer esses marcadores, Audre Lorde, traz a humanidade que sempre foi negada pela própria diferença que tem, por sua vez, marcas profundas na colonialidade do poder. Desse modo, o feminismo negro redefine a diferença, salientou Audre Lorde (quando traz em cena a humanidade, amplia esse conceito e restitui ao outro sua plena humanidade, e junto com ela traz toda caixa de ferramenta como subalternidade, lugar de fala, empoderamento, interseccionalidade que não são meras palavras, signos, mas agências, máquina de guerra que compõem a gramática, a semântica do feminismo negro. Mas que isso, se o feminismo negro entrou de vez no *logos* da nossa história estamos aqui falando de epistemologias. Estamos falando de justiça epistêmica. O feminismo negro passa a assumir a expressão da diferença na medida em que traz a delicadeza dessas ferramentas para pensar a complexidade de nós mesmos, junto com os desdobramentos dos marcadores sociais. Diz-nos Audre Lorde em seu clássico texto de 1980, *Idade, raça, classe e sexo: as mulheres redefinem a Diferença*:

Certamente **existem diferenças** muito reais entre nós com relação a raça, idade e sexo. No entanto, não são essas **diferenças** que etão nos separando. É, antes, nossa recusa em reconhecê-las e analisar as distorções que resultam de as confundirmos e os efeitos dessas distorções sobre comportamentos e expectativas humanas (LORDE, 2019, p. 142- grifos meus).

Em outras palavras, segundo Audre Lorde (2019), existe uma “rejeição institucionalizada da diferença”, pois temos uma propensão a ignorá-la, descartar as pessoas, pois como humanos fomos programados para responder às diferenças humanas com aversão e medo, a ponto de querermos destruímos o subalterno. Ou seja, para ela, nós não desenvolvemos em nós “ferramentas para usar a diferença humana

Cumé que a gente fica?

como um trampolim que nos impulse para a mudança criativa em nossa vida. Não falamos de diferenças humanas, mas de humanos desviantes.” É nesse sentido que ela nos desperta para poesia, para a arte, pois essa visão criativa pode nos ajudar a “recriar a tessitura de nossas vidas”. Nesse caso, continua a feminista lésbica e negra estadunidense Audre Lorde, “ignorar as diferenças de raça entre as mulheres e as implicações dessas diferenças, representa uma seríssima ameaça à mobilização do poder coletivo das mulheres”. A diferença deixa de ser uma expressão metafísica, essencialista, “ontológica” uma fantasia colonial e passa a ser uma expressão de um modo de vida negro, uma categoria viva e atuante no próprio sujeito. É um agenciamento, um *ethos*, um modo de ser, de viver e pensar a si mesmo enquanto sujeito coletivo. Nesse caso há uma reviravolta na maneira de pensar o signo da diferença a partir das demandas do feminismo negro que nos localiza, nos individualiza e valoriza nossas subjetividades, afastando-se dessa forma, da diferença eurocêntrica, pois como sabemos, a noção de diferença tem um cheiro e um jeito, uma impregnação colonial, eurocêntrica. A diferença é uma herança ocidental que está mais no plano “ontológico”, metafísico, portanto universal. A diferença aqui se fundamenta e se fortalece não mais no centro, naquele *logos* que sempre ditava a razão, o singular, o individual, mas nas margens, onde habita o plural, o coletivo que carrega em a emoção, o afeto, a humanidade.

Dito de outro modo, é o feminismo negro que nos traz de fato a Diferença quando propõe descolonizar essas palavras, trazendo a complexidade da gramática interseccional e no bojo de suas questões os marcadores sociais da diferença. É assim que interseccionalidade se conjuga em encruzilhada. Portanto, é Exu a nossa maneira de descolonizar o pensamento e nos permite novas performances, novos caminhos, novas narrativas acerca de nós, do mundo e o poder de falar a partir de nós mesmos. Dito de outro modo, fazer a diferença significa propor um movimento de descolonização no interior e no miolo da própria linguagem. Implica uma reviravolta linguística. Será nosso próximo caminhar.

4. “CUME QUE A GENTE FICA”: DESCOLONIZADO A LINGUAGEM

A língua que nos ensinou a ver o mundo foi a língua do homem ou “brancogues”. Aquela língua do colonizador, marcada pelo binarismo, que separava a língua da própria fala, o sujeito do predicado, marcado por uma norma culta e bela. A língua do colonizador é conjugada, é uma voz ativa e faz parte de toda uma coordenada semiótica (sincronia e diacronia, sintagma e paradigma). A língua legítima e aceita é a do homem branco. A língua é um forte marcador de poder. Ao trazer a linguagem insurgente, a voz do subalterno, Lélia Gonzales propõe uma desconstrução, ou melhor dizendo, uma reviravolta no interior da própria língua ao descolonizá-la.

Essa expressão “cumé que a gente fica” foi repetida mais de uma vez pela feminista e ativista negra Lélia Gonzalez. Essa pergunta nos faz perguntar para nós mesmos enquanto filósofos como descolonizar o pensamento e a própria linguagem? Como trazer as margens do pensamento de Lélia para o centro das discussões filosóficas? Uma das respostas a essa pergunta seria trazer a linguagem subversiva de Lélia em seu clássico texto “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. Para ela, “O lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo. Para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira” (GONZALEZ, 2018, p. 191).

Ora, ao fazer essa afirmação Lélia nos diz que a articulação do racismo com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em especial e traz a figura da mulata, da doméstica e da mãe preta, sendo o outro do outro. Ao se debruçar na Psicanálise de Lacan e Freud e voltar para o Candomblé ela começa a encontrar atravessamentos e pontos para pensar a si mesmo. É onde a partir daí ela se reorienta e começa a falar e para isso ela começa a fazer uma certa ironia, ou melhor ainda uma subversão diante da própria língua, de certo modo zombando e criticando o pensamento ocidental, branco e autorizado. A partir de uma filosofia ladina, instaura uma “amefricanidade” que é de certo modo, uma potente máquina de guerra, um mostro conceitual que tenta iniciar uma reviravolta linguística e epistemológica

É engraçado como eles gozam a gente quando a gente fala framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse r no lugar do l, nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o l inexistente. Afinal quem é esse ignorante? Ao mesmo tempo acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está em tá e por aí afora. Não sacam que tão falando pretogues (GONZALEZ, 2018, p. 208).

É importante salientar que essa forma de fazer piada e ironizar a língua falada pelo homem branco, a língua culta que sempre menosprezou a língua popular, regional, marginal, se colocando dentro de um centro linguístico vai se construindo também um *ethos* linguístico e uma maneira de falar a língua portuguesa cuja que é embranquecida. Na citação acima, ela questiona quem é o ignorante? E nos dá uma aula de decolonialidade a partir do signo linguístico e faz emergir uma filosofia ladina à la “pretogues”. Com seu jeito irreverente e inovador, Lélia essa primavera negra já desconstruía e nos desconstruía, algo que na sua época parecia uma empreitada dada apenas aos franceses como Jacques Derrida, que ficou consagrado como filósofo da desconstrução.

E por falar em pretogues, continua ela, é importante ressaltar que o objeto parcial por excelência da cultura brasileira é a bunda (esse termo provém do quimbundo que por sua vez, e justamente com o ambundo, provém o tronco linguístico bantu que “casualmente” se chama bunda). E dizem que significante não marca... Marca bobeira quem pensa assim. De repente é desbundante perceber que o discurso da consciência, o discurso do poder dominante, quer fazer a gente acreditar que a gente é tudo brasileiro, e de ascendência europeia, muito civilizado, etc e tal (GONZALEZ, 2018, p. 208). É contra esse discurso dominante e autorizando que Lélia se posiciona crítica e politicamente. Ainda sobre essa batalha discursiva ela reitera:

Se a batalha discursiva, em termos de cultura brasileira, foi ganha pelo negro, que terá ocorrido com aquele que segundo, os cálculos deles, ocuparia o lugar do senhor? Estamos falando do europeu, do branco, do dominador. Desbancando do lugar do pai, ele só pode ser, como diz Magno, o tio ou o corno; do mesmo modo que a europeia acabou sendo a outra (GONZALEZ, 2018, p. 211).

Ao criar essa batalha discursiva, Lélia Gonzalez mostra-nos que esse lugar do poder diante da língua sempre esteve destinado ao senhor, ao dominador, ao branco e europeu. Com esse processo de descolonização da linguagem Lélia abre frentes para pensarmos a noção de linguagem culta e coloquial. A academia que sempre foi um espaço cheio de si, marcado pela língua culta, considerou, por toda uma existência a linguagem popular e coloquial como uma linguagem não legítima, adotando o padrão culto e elitizado como língua natural, baseado na norma branca e eurocentrada. Esse modo de afrontar a academia e a elite vem sob o signo de uma violência que nos coloca diante de nós mesmos pois é impossível descolonizar o eu, a cultura e o pensamento se não houver uma potente descolonização da lingua(gem). Desse modo, a batalha linguística é em torno do poder do pai, do *logos*, do chefe, do colonizador. Assim, o colonizado precisa desafiar a sua língua, criar suas próprias trincheiras discursivas para se afirmar enquanto sujeito no mundo e se legitimar como sujeito. É preciso, no entanto, transformar a linguagem em ação, uma vez que é com palavras e atos potencialmente subversivos que nos inserimos no mundo.

Se não houver essa batalha o subalterno estará sempre na lata de lixo infantilizado, sem direito à voz e sendo falado pelo Outro. Fora disso, para ser ouvido ele terá sempre que se vestir da língua do colonizador, colocar a máscara branca em sua pele negra, negar seu pretogues, negar sua cultura, sua cor e a sua existência. Foi essa brutal violência que o colonizador sempre nos impôs ao nos dizer que devemos abrir mão da emoção para escrever com razão. É preciso uma revirada linguística para fazermos a nossa história. Se não houver isso, contaremos a nossa história nos moldes linguísticos do homem branco e com isso a nossa história continuará sendo feita e contada por mãos de homens brancos. Em outras palavras, despachar esse ebó colonial que perpassa nosso sistema linguístico será nosso grande desafio. E para isso é necessário inventar uma nova encruzilhada linguística.

5. DESPACHANDO EXU OU A CULTURA EM CHAMAS

Despachar Exu é um ato potencialmente subversivo no Candomblé. Despachar Exu significa trazer o movimento para a vida ou colocar a própria vida em movimento. É sair da inércia. Significa mais que isso, abrir os trabalhos e nos permitir a comunicação com os mundos. Exu é a linguagem que comunica infinitamente em um movimento para dentro e para fora, de fora para dentro, de dentro para fora. Melhor ainda, é ele a expressão-síntese do “fora”. Fora da lei. Fora do centro, fora da margem, fora do lugar. Em síntese, avesso de todos nós. É o signo que nos permite a encruzilhada. É a ética e estética da palavra e é o que coloca o mundo em chamadas. Despachar Exu é, a um só tempo, tornar Exu mundano, lançá-lo no mundo e ao mesmo tempo trazê-lo para próximo de nós, humanos. Sem Exu, esse verbo devoluto, esse linguista contemporâneo, o homem não se humaniza, mas também com a força de Exu o homem mostra seu lado animal. Ele nos permite a fronteira entre o humano e o animal. É a fronteira entre a razão e a loucura. É a nossa parte astuta, inteligente e criativa, mas é também nosso lado medido e racional. Sem Exu nada se cria, nada se faz, nada existe. Exu, como signo do “pós” e multiculturalista, é queer.

É bem verdade que o Multiculturalismo com o advento do pós-estruturalismo, afirma-se a diferença como processo de subjetivação. Mostra-nos, com isso, que uma outra narrativa é possível. Que os sujeitos podem contar as suas histórias a partir de si mesmos. Que podemos, mais que isso, colocar o pensamento e crise e propor novas poéticas capazes de desobedecer o cânone. É o tempo em que podemos transgredir e subverter a norma, a gramática, embaralhar os códigos, descolonizar o pensamento, o eu e propor outras formas de pensar. A arte sem dúvida, pode ser a nossa maneira de propor novas fagulhas criativas e nos reinventarmos enquanto sujeitos. Foram as portas do Multiculturalismo que nos fizeram colocar em xeque noções clássicas como identidade e diferença e questionar, com isso, novas posições de sujeito. A Teoria Queer, por sua vez, surge como visão de mundo para pensarmos e problematizarmos as múltiplas identidades e suas políticas subversivas. No bojo do Multiculturalismo, fortalecem os estudos pós identitários, a diferença e a teoria queer, um modo de

subverter a identidade e trazer a cena das várias posições de sujeito e suas políticas subversivas.

Ora, quando se fala em arte subversiva o que se desenha na minha abeça é o documentário *Paris em Chamas*. “Paris is Burning” ou *Paris em Chamas* tem duração de 78 minutos. É uma crônica sobre a “ball culture”, de New York e as minorias culturais que participavam e organizavam este evento. Ali se misturava desfile de moda com habilidades de dança, movimentos hieróglifos do Antigo Egito e ginástica olímpica. A enigmática cantora-performer Grace Jones utilizou desta cena para compor seu estilo. A comunidade afro-americana gay surge trazendo uma série de questões de natureza raciais, políticas e de gênero no bojo da arte e das múltiplas performances como forma de liberdade de “ser o que se quiser”.

Paris is Burning trata-se de identidade, diferença, liberdade, arte e transgressão. É um documentário que vem abalando as certezas da heteronormatividade compulsória branca e hegemônica colocando em xeque o “sexo rei”, o sujeito centrado e trazendo à luz o excêntrico, a homoafetividade negra e junto com ele, a arte da diferença. Desse modo, as múltiplas identidades são construídas e fabricadas nas relações de poder e ligadas a sistemas de representação. Diz-nos o estudioso dos estudos culturais, Tomaz Tadeu:

A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada. A identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas. A identidade está ligada a sistemas de representação. As identidades têm estreitas conexões com relações de poder (SILVA, 2012, p. 96-7).

As problemáticas de gênero costuram toda trama do filme. Daí a noção de identidade e diferença deve ser pensada, uma vez que a identidade como algo que se constrói é fragmentada, inacabada, contraditória e inconsistente. Está diretamente relacionada às relações de poder. Em *Paris em Chamas* as identidades são territorializadas, reterritorializadas e desterritorializadas na medida em que são problematizadas em seus devires e multiplicidades. As drags dão vários depoimentos, trazem no fluxo de suas memórias as vidas que desterritorializaram o cenário *queer*, acompanhados de várias performances. Ali a noção de família embaralha com a representação heteronormativa e coloca em questionamento nossas certezas. O

documentário coloca em jogo a figura do negro homossexual numa certa época que, de certa forma, perpetua quando tentamos interseccionar as diferenças em tensionar pensamentos na fronteira, no entre lugar em que estes sujeitos desviantes perambulam.

Desse modo, problematizar essas identidades caóticas, complexas e questionar essas múltiplas performances cênicas que estes corpos dramatizam provocando o fascínio, o trágico, o brilho e o glamour que fazem parte, de certa forma, das veadagens pós-modernas que apostam em um mundo em chamas por transgredirem a lei da identidade una, pronta, fechada e acabada. A transgressão aqui ganha um caráter político, estético, ético, revolucionário e erótico. Transgredir é apelar para este interdito em que o desejo pela vida passa a ser a única lei da transgressão. Dar voz à transgressão é pensar o lugar que o erotismo ocupa nas políticas de gênero e na transgressão da identidade que é a aprovação da vida até na morte. *Paris em Chamas* ao transgredir as múltiplas identidades, coloca-nos diante desse “interdito” ligado a morte à vida, aos sonhos, desejos, pulsões, fantasias, fluxos e devires. O arco-íris da diferença festeja a liberdade, ateia fogo na norma e as identidades estão em chamas.

Sin embargo, lo que sugiere *París en llamas* es que, em la constitución del sujeto, el orden de la diferencia sexual no es anterior al de la raza o la clase; en realidad, que lo simbólico es también y a la vez un conjunto de normas relativas a la raza y que las normas de autenticidad mediante las cuales se produce el sujeto son concepciones del sexo influidas por la raza (esto destaca la importancia de someter todo el paradigma psicoanalítico a esta nueva percepción) (BUTLER, 2015, p. 191).

Eis aí o sentido mostrado no filme-documentário que nos desfiles você pode ser quem se quiser. Uma espécie de segunda vida em que é a potência de ser o que se é, que é afirmada. Ali pode se tornar qualquer coisa. É toda uma zona de devires. Em todos os cantos está o apetite pelo vir a ser e a vida que quer ser afirmada. A busca da arte, da beleza, da criatividade é a forma que se tem de tornar a vida justificada. É a própria vida que é celebrada sem ser contestada. “Vi. Vim e venci”, a essência destes shows, é grau zero da vida. É a vida pela própria vida. Eis o sentido do viver: viver de tal maneira cujo sentido do viver é viver sem sentido. A vida sente a necessidade de ser vivida no que ela tem de mais bela e no que tem de mais feia e aterrorizadora. Eis a forma de afrontar o

destino. O sonho é o que nos mantêm vivos e nos impulsiona para fora e para dentro de nós mesmos. A casa Labeija é a terceira margem que cada um de nós precisamos criar. A terceira margem é o nosso desafio aqui na terra. “Vocês têm a liberdade de fazerem o que quiserem”. Ali instaura o instinto turbulento, a ordem confusional, o corpo multiplicado nos instantes que se eternizam “entre”. Os atos corporais são potencialmente subversivos. O corpo das drags que subverte o feminino ao brincar e exagerar com estes códigos. As figuras que aparecem “montadas” reforçam a ideia de que os sujeitos do gênero e da sexualidade são sempre formas inventadas. São performances que transgridem as fronteiras de gênero ou de sexualidade, que atravessam ou que, de algum modo, embaralham e confundem os sinais considerados “próprios” de cada um desses territórios que são marcados como sujeitos diferentes e desviantes.

A identidade e a diferença se traduzem, assim, em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído. Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora. A identidade está sempre ligada a uma forte separação entre “nós” e “eles” (SILVA, 2012, p. 82).

As identidades excêntricas são problematizadas a todo instante no filme, pois ali as figuras caóticas e devassas tomam vidas na medida em que buscam simplesmente a liberdade, sendo estes sujeitos desviantes que não fazem questão de serem integrados, mas provocarem este desconforto que incomoda ao mesmo tempo que fascina e provoca. Animada com esse exercício de sensibilidade e pactuada com a noção de que este “corpo estranho” anima o sujeito, é que a pesquisadora de gênero Guacira Lopes dá um contorno instigante à noção *Queer*. Ouçamo-la:

Queer é o estranho, o raro, esquisito. Queer é também o sujeito da sexualidade desviante- homossexuais, bissexuais, transexuais, travestis, drags. É o excêntrico que não deseja ser “integrado” e muito menos “tolerado”. Queer é um jeito de pensar e de ser que não aspira o centro nem o quer como referência; um jeito de pensar e de ser que desafia as normas regulatórias da sociedade, que assume o desconforto da ambiguidade, do entre lugares, do inelidível. Queer é um corpo estranho que incomoda, perturba, provoca e fascina (LOURO, 2008, p. 7).

Cumê que a gente fica?

Sem dúvidas as figuras das drags que aparecem em *Paris em Chamas* incomodam por colocar em xeque os binarismos. Com isso, somos forçados a pensar as margens, os entre lugares possíveis da diferença. São os corpos das drags que dramatizam modos de existência excêntrico e se fabricam novas identidades e, junto a elas, novas subjetividades. Quando a indiana Spivak questiona *Pode o subalterno falar?* A indiana é rápida na resposta ao nos dizer que não pois a mulher sendo negra está duplamente oprimida. *Paris em chamas* é o espaço da subalternidade. São os negros gays que reclamam por um lugar de fala e por plena humanidade e tem a arte a sua forma de erguer plenamente a sua voz. O Filme *Paris em chamas* é uma arte que dança na fronteira. Ali a fronteira é desafiada a todo instante. “A fronteira é o lugar de relação, região de encontro, cruzamento e confronto” (LOURO, 2008, p. 19). A fronteira separa, diz Guacira Louro, ao mesmo tempo que põe em contato culturas e grupos. É ao mesmo tempo a zona de policiamento, de transgressão e subversão. O excêntrico e o estranho, o trágico e a afirmação da vida são colocados na experiência-limite do estar junto, nas competições, na dramatização dos corpos e na sociabilidade que se cria em cada espaço. Com isso, eis o perigo e a pureza que a condição humana negra e homossexual enfrenta que aproxima do que Homi Bhabha, em seu livro *O local da cultura*, problematiza ao trazer essas “vidas na fronteira” e em trânsito por afirmarem uma arte do presente e permitirem entre lugares. São possibilidades outras de existências que exige um deslocamento e a reinvenção da existência. O estranho passa a ter seu lugar privilegiado ao desafiar as expectativas da norma e tensionar novos modos de vida e novos lugares trans-históricos:

Os embates de fronteira acerca da diferença cultural têm tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos; podem confundir nossas definições de tradição e modernidade, realinhar as fronteiras habituais entre o público e o privado, o alto e o baixo, assim como desafiar as expectativas normativas de desenvolvimento e progresso” (BHABHA, 2013, p. 21).

Paris em Chamas é uma antologia das existências, pois são aventuras e desventuras que se multiplicam. O filme coloca-nos para pensar a arte e junto com ela, as vidas. São vidas desterritorializadas por criarem espaços transgressores e ao mesmo tempo seus corpos infames em espaços em que as subjetividades desafiam a norma e o controle. *Paris em Chamas* é o espaço da Diferença que se afirma enquanto tal. Essas narrativas acompanhadas de arte em que são contados no momento em que as drags estão se montando e construindo o texto. Por vivermos em uma sociedade de controle, o homossexual não pode fazer tudo. Quem é heterossexual pode até fazer sexo na rua, diz alguém no filme. Deve controlar como se veste, fala ou comporta. “estão reparando em mim? O que pensam de mim”. Desse, modo a capacidade de se misturar, se fundir e se confundir formando uma comunidade de perdição é o que move a arte que ali instaura. Sacudir a representação, a heteronormatividade.

Por isso a categoria de se parecer o máximo com o heterossexual, “passar por”. Alcançar este realismo de se parecer coma mulher, ou com o homem. Não serem questionados pelo estilo de vida que escolheram sem terem que ocultar as imperfeições. A narrativa de Labeija em relação a sua mãe e seu pai que disse que ele havia se transformado em mulher... “ele tem mais peito do que eu”. Ateou fogo em seu casaco, chorou como um bebê...“enquanto usava bigode, tudo bem. Não queria que usasse roupa de mulher. Saí de casa porque não queria envergonhá-los.” Eis umas das questões fortes do filme: a família que maltrata e desampara os gays por eles serem o que eles são, “a vergonha”. Para uma sociedade heteronormativa que está acostumada com este padrão “normal”, desviar dessa norma é extremamente problemático, pois causa desconforto e embaralha essa representação.

Os pais e as famílias rejeitam seus filhos e os mesmos se sentem sozinhos no mundo e buscam algo que preencham o vazio. Os meninos me procuraram, diz Labeija “e veem em mim um pai ou mãe porque se reconhecem como eles e daí tiro forças para fazer papel de mãe”. Desse modo, a “casa” que acolhe esse arco-iris da diferença, um

deles tenta explicar sobre esse lugar: "... digamos que são famílias para um monte de garotos que não têm uma. São famílias em outro sentido. Os hippies também formam uma família (...) grupo de pessoas com laços múltiplos (...). Vou dizer o que é uma casa... é como uma gangue de rua de homossexuais. As gangues se enfrentam nas lutas de rua. Os homossexuais se enfrentam nos shows (...). As casas surgiram porque todos precisam de um nome."

Com isso, as casas são espécies de comunidades que dão lugares e identidades a estes sujeitos. Como em um terreiro, quando o filho de santo é acolhido, se inicia e começa a fazer parte daquela "casa", daquele "axé", daquela comunidade. Como em uma Universidade que tem as famílias, as linhas em que os "irmãos" se reconhecem e também se estranham como toda família, toda tribo. Somos do mesmo "barco", ou seja, estudamos diferença, partilhamos de teorias da diferença, colocamos o mundo em chamas.

UM EBÓ CONCLUSIVO

Ebó é uma categoria epistêmica do candomblé. Ebó se faz para a vida acontecer. Ebó se despacha. Ebó se faz para aproximar, mas também para distanciar. O ebó carrega um *ethos* que depende da intenção. Aqui o ebó negativo é a colonialidade do poder. Esse ebó que está marcado em nossos oris, em nosso pés, em nossos caminhos. Despachar o ebó colonial é o maior desafio na contemporaneidade.

Nesse caso, propus aqui pensar a descolonização da estética e a linguagem como estratégia para sairmos da grande noite colonial. Para tal discussão, trouxe a potência do feminismo negro como afirmação da diferença, suas políticas arrebatadoras, suas complexas epistemologias. É a partir daí que podemos pensar e problematizar as múltiplas performances pretas e decoloniais. Por isso, falar a partir de nós mesmos, do que nos afeta e nos movimenta é fundamental para que possamos nos tornar sujeitos e

Cumé que a gente fica?

nos libertar daquele que nunca nos deixou falar: o homem branco, o colonizador, europeu e heterossexual. É preciso fazer uso da boca que foi silenciada pelo colonizador e do cu que foi travado pelo homem heteronormativo e fazer desses dois órgãos uma máquina de guerra contra a opressão e a dominação. É preciso inventar novos arranjos discursivos, limar o muro da representação e criar fissuras no discurso hegemônico para pensarmos a partir das performances das masculinidades pretas e seus múltiplos processos de subalternização. Trazer o feminismo negro como máquina de guerra ou estratégia política e revolucionária é a forma mais instigante de atacar esse lugar que se cristalizou como verdade única e inabalável. Ou seja, a encruzilhada por interseccionar as diferenças, é o próprio signo da diferença. E o feminismo negro é o fio condutor que nos leva a pensar acerca de nossas humanidades. Cabe ressaltar essa reflexão da feminista Patrícia Hill Collins:

Devemos ter em mente que o pensamento feminista negro compreende as lutas das mulheres negras como parte de uma luta mais ampla pela dignidade humana e pela justiça social. Quando aliado ao princípio epistemológico feminista negro de que o diálogo permanente fundamental para avaliar as manifestações de conhecimento, a perspectiva dos domínios de poder apresentada aqui deve servir para estimular diálogos sobre o empoderamento (COLLINS, 2019, p. 437).

Dito de outro modo, o pensamento feminista está dentro de lutas mais amplas em torno da dignidade humana e da justiça social. Um convite a ser feminista significa, acima de tudo, um convite a afirmar a potência dos afetos e o maior deles, é o amor. Não há justiça sem amor. Não há amor sem diálogo e nem empoderamento sem justiça. Já nos lembrou bell hooks que amor combina com cuidado e que o verdadeiro amor é fundamentado em reconhecimento e com essa consciência passamos a acreditar que o amor tem o poder de transformar e nos encorajar a nos opor a lógica da dominação, ou seja, escolher políticas feministas é escolher amar.

Nesse sentido, se queremos aspirar a completude e a complexidade do amor, precisamos aspirar ao feminismo negro e suas políticas arrebatadoras, pois o feminismo

negro se ergue sob o signo da diferença em seu sentido mais amplo em busca da dignidade humana e da justiça social. Desse modo, propor uma política da descolonização do pensamento e do eu, significa sermos capazes de termos coragem para enfrentarmos a nós mesmos para sairmos desse grande abismo e desse jogo perverso do colonialismo. É necessário uma nova forma de reafirmação e uma nova re(ori)entação da nossa maneira de pensar a nós mesmos e o mundo da vida. Significa, por fim, fazermos a nossa História pelas nossas próprias mãos e pelos nossos pés, propondo novos caminhos e novas encruzilhadas em que nós de fato estejamos nela, perguntando pela vida e por nós mesmos na própria complexidade da vida. Aproveito para reverenciar o meu ori tão lembrado pela feminista negra Beatriz Nascimento:

Não podemos aceitar que a história do negro no Brasil, presentemente, seja entendida apenas através dos estudos etnográficos, sociológicos. Devemos fazer a nossa história, buscando nós mesmos, jogando nosso inconsciente, nossas frustrações, nossos complexos, estudando-os, não os negando. Só assim poderemos nos entender e nos fazermos aceitar como somos, antes de mais nada, pretos, brasileiros, sem sermos confundidos com os americanos ou africanos, pois nossa história é outra, como é outra nossa problemática. Num país onde o conceito de raça está fundado na cor, quando um branco diz que é mais preto do que você, trata-se de manifestação racista bastante sofisticada e também bastante destruidora em termos individuais (NASCIMENTO, 2021, p. 45-6).

Com essas sábias palavras da Quilombola intelectual Beatriz Nascimento termino esse xirê textual, pois o convite que ela nos faz é certo: inventar e contar nosso próprio mundo por nós mesmos. Para isso precisamos criar a nossa ética, a nossa estética, a nossa linguagem a partir de novas fagulhas criativas, mesmo que seja para sermos forasteiros e criadores de casos como foi Lélia Gonzalez. Daí retornaremos a pergunta-chave que foi o fio condutor desse texto feita por Lélia Gonzalez: “cumé que a gente fica?”. Talvez não tenhamos uma resposta dada, pronta, a priori, mas fica o convite para sairmos da inércia e nos inventarmos como sujeitos e a partir daí fazermos de fato uma história sobre nós, por nossas próprias mãos, pelo nosso ori e pelos nossos pés.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADICHIE, Chimamanda. **Sejamos todos feministas**. Tradução de Christina Baum-1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- AUGRAS, Monique. **O Duplo e a Metamorfose: A Identidade Mítica em Comunidade Nagô**. Petrópolis, Vozes, 1983. 293p.
- BALANDIER, Georges. **A desordem: elogio do movimento**. Tradução de Suzana Martins. Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 1997.
- BARBOSA, Maria José Somerlate. **Exu: "Verbo devoluto"**. Brasil afro-brasileiro/Organizado por Maria Nazareth Soares Fonseca. 2 Ed., 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Tradução de Myriam Ávila. 2 ed.- BH: Editora UFMG, 2013.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. 4 ed.- Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- _____. **Cuerpos que importan: Sobre lós limites materiales y discursivos Del "sexo"**. 2 ed.. Buenos Aires: paidós, 2015.
- CARDOSO, Vânia. **Mãe Baeta de Yemonja- Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros; como lalorixás e Babalorixás passam seus conhecimentos a seus filhos**. Ilustrações de Raul Lody - 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.
- CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. Prefácio: Conceição Evaristo, Apresentação Djamilia Ribeiro. São Paulo: Pólen Livros, 2019.
- COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. 1 ed.- São Paulo: Boitempo, 2019.
- DAVIS, Ângela. **A Liberdade é uma luta constante**. Organização Frank Barat; tradução Heci Regina Candiani. 1 ed. São Paulo: Bitempo, 2018.
- DELEUZE, G. **Anti édipo; capitalismo e esquizofrenia / Deleuze e Guattari**; Tradução de Luiz B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- GONZALEZ, Léila. **Primavera para as rosas negras: Ielia Gonzalez em primeira pessoa**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.
- GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 1992.
- HOOKE, Bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. Tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódio de um racismo cotidiano**. 2019.
- LORDE, Audre. **Irmã Outsider**. Tradução de Stephanie Borges. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho- ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- MARTINS, Leda Maria. **A oralitura da memória**. Brasil afro-brasileiro/ Organizado por Maria Nazareth Soares Fonseca. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada**. Tradução de Fábio Ribeiro - Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2019.

MOMBAÇA, Jota. **Pode um cu mestiço falar?** Janeiro de 2015.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

NASCIMENTO, Beatriz. **Quilombola e intelectual: Possibilidades nos dias de destruição**. Maria Beatriz Nascimento. Diáspora Africana. Editora Filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras; Relações raciais, quilombolas e movimentos**. Organização de Alex Ratts. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

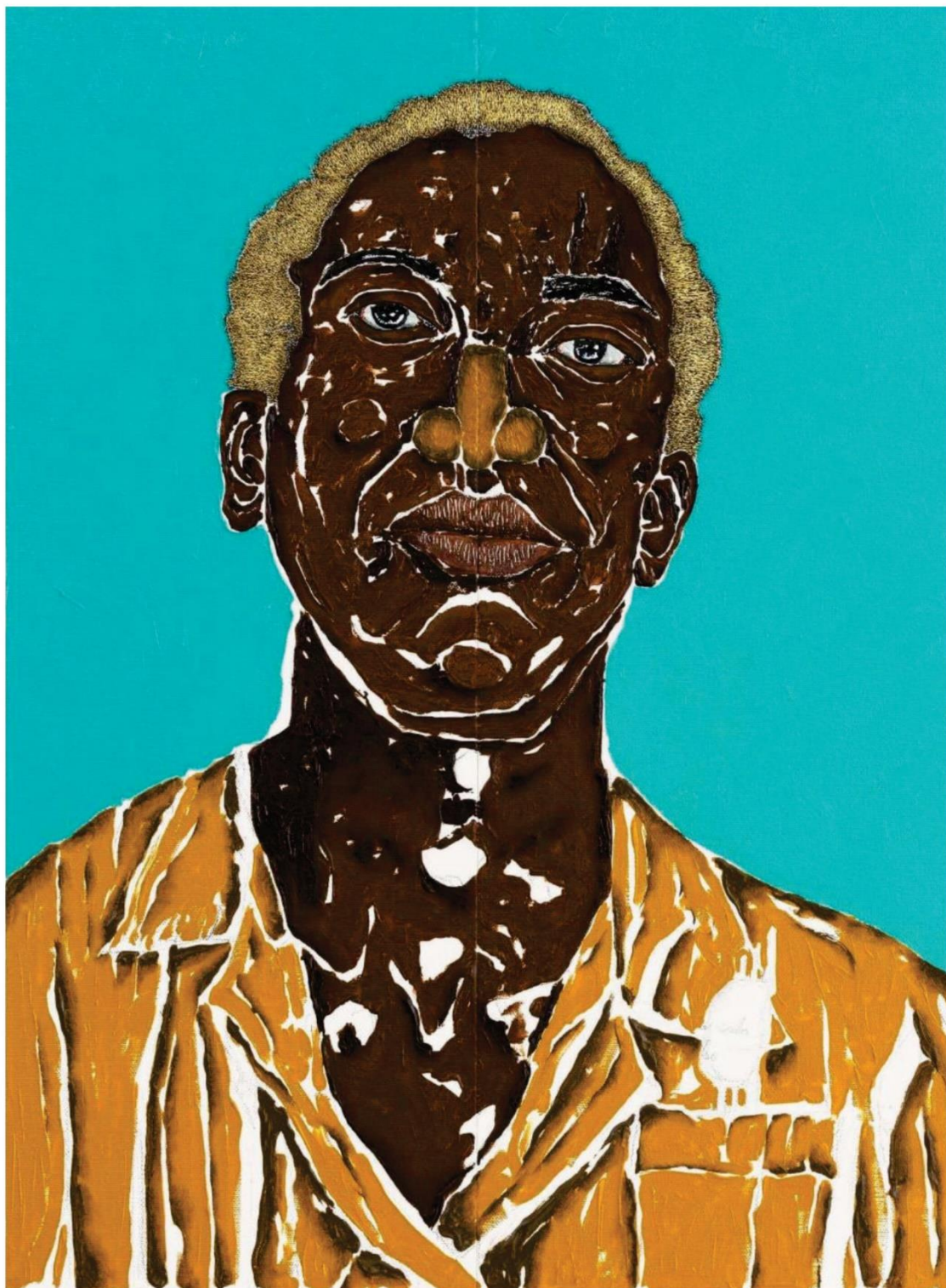
PETRONILIO, Paulo. **Performances na encruzilhada: estética e aprendizagem no Candomblé**. Paulinas, 2016.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. Ilustrações de Pedro Rafael. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SANTOS, JUANA Elbein dos. **Os Nagô e a morte: Padê, asese e o culto Égun na Bahia**. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis, Vozes, 1986.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 11 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos P. Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.



Itamar Assumpção | Óleo e folha de ouro sobre tela | 61 x 45 cm | 2020 | Foto: Paulo Rezende

Artista: Dalton Paula